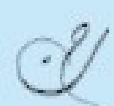
مجلة حوليات التراث
Revue Annales du Patrimoine
ISSN 1112-5020



L’héritage spirituel chez Massignon et Schuon présence et vérité

The spiritual legacy of Massignon and Schuon Presence and truth

Dr Patrick Laude
Université de Georgetown, Washington, USA
laudep@georgetown.edu

Publié le : 15/9/2005

04

2005

Pour citer l'article :

✳ Dr Patrick Laude : L’héritage spirituel chez Massignon et Schuon, présence et vérité, Revue Annales du patrimoine, Université de Mostaganem, N° 4, Septembre 2005, pp. 29-42.



***

Revue Annales du patrimoine, N° 4, 2005, pp. 29 - 42
ISSN 1112-5020

L'héritage spirituel chez Massignon et Schuon présence et vérité

Dr Patrick Laude
Université de Georgetown, Washington, USA

Résumé :

Les œuvres de Louis Massignon et Frithjof Schuon sont rarement associées. Tous deux se sont situés, quoique de manières très différentes, au point d'intersection des messages chrétien et musulman. Massignon fut un catholique profondément "musulman" en ce sens que sa vive conscience de la transcendance monothéiste fut dans une très large mesure le fruit d'un contact quasi-charnel, "présentiel" avec l'islam. Quant à Schuon, bien qu'il soit inexact et contradictoire de le définir par des catégories confessionnelles, on peut dans une certaine perspective le considérer comme un "musulman" - à vocation christique - et donc particulièrement sensible à la dimension chrétienne d'intériorité.

Mots-clés :

spiritualité, Islam, Massignon, soufisme, orientalisme.

The spiritual legacy of Massignon and Schuon Presence and truth

Dr Patrick Laude
Georgetown University, Washington, USA

Abstract:

The works of Louis Massignon and Frithjof Schuon are rarely associated. Both have situated themselves, albeit in very different ways, at the intersection of the Christian and Muslim messages. Massignon was a deeply "Muslim" Catholic in the sense that his keen awareness of monotheistic transcendence was to a very large extent the fruit of an almost carnal, "face-to-face" contact with Islam. As for Schuon, although it is inaccurate and contradictory to define him by denominational categories, one can in a certain perspective consider him as a "Muslim" - with a Christ vocation - and therefore particularly sensitive to the Christian dimension of interiority.

Keywords:

spirituality, Islam, Massignon, Sufism, Orientalism.

Publié le : 15/9/2005
laudep@georgetown.edu

La question de l'héritage spirituel se pose de façon particulièrement pressante à notre époque puisque cette dernière se caractérise tantôt par une remise en question des concepts et pratiques religieuses hérités de la tradition, tantôt par une réappropriation, le plus souvent suspecte, de leur écorce formelle. Cette question se pose tant en islam que dans le monde chrétien, bien que ce soit, dans ces deux mondes, sous des formes différentes, et à certains égards, opposées. La crise de l'Eglise catholique, crise théologique aussi bien que liturgique et morale, et la prolifération, ainsi que l'expansion spectaculaire, d'églises d'inspiration évangélique d'un type nouveau et problématique, a soulevé, et continue de soulever, un problème de définition de l'héritage chrétien. Repose-t-il, en particulier, sur un texte biblique ouvert à tous les vents de l'herméneutique et à une pluralité de contextualisations plus ou moins illimitées, ou se fonde-t-il au contraire sur une tradition ecclésiale solidement appuyée sur un patrimoine spirituel, théologique et liturgique assurant la "traduction" historique du cœur biblique et évangélique - un coeur par essence impénétrable aux voies de l'individu défini au plan purement rationnel et psychologique et du groupe défini au plan purement social ? - Sous quelles conditions objectives et subjectives le texte biblique est-il susceptible de porter des fruits spirituels authentiques, conditions sans lesquelles sa lecture et sa méditation ne confinent qu'à un jeu mental et social, pour ne pas dire à une dangereuse présomption psychologique et intellectuelle sur fond d'ignorance d'une tradition intellectuelle et spirituelle d'une profondeur et d'une richesse étrangement insoupçonnées ? Quant à la tradition ecclésiale, on peut à tout le moins se poser la question de son intégrité spirituelle eu égard aux conséquences multiples de la crise théologique et de "l'aggiornamento" liturgique des dernières décennies. Plus essentiellement, si l'on préfère s'en tenir à définir l'héritage chrétien comme une voie d'amour fondée sur la primauté de l'Esprit transcendant les

formes, reste à savoir dans quelle mesure ces formes constituent une médiation et un support nécessaire, parce que vitalement sacramentel, du message chrétien. En outre, on pourra se demander si la charité qui constitue l'essence de l'intériorité chrétienne ne se trouve pas de facto travestie par un réductionnisme psychologique, moral et social pratiquement extensible aux valeurs humanistes ou post-humanistes du contexte contemporain.

En ce qui concerne l'islam, la question de l'héritage spirituel se pose moins sous le rapport des formes et de l'orthopraxie que sur celui de la compréhension spirituelle de ces formes. Les formes rituelles islamiques ont en effet le caractère inamovible du Coran. C'est donc au niveau de ce qu'Henry Corbin désignait comme "herméneutique spirituelle" que se situe la question de l'héritage spirituel. Or cette herméneutique spirituelle, à quelque niveau qu'on veuille bien l'envisager, résulte d'un certain "être" de la "Umma", ainsi et surtout que de ses sommets et modèles humains.

En d'autres termes, c'est moins au niveau de "l'islam" et de "l'iman" (le contenu formel du vouloir et du croire) comme tels que surgissent les questions qu'au niveau de "l'ihsan", ou de ce que l'on pourrait appeler "l'intériorité" islamique, ou plus simplement la "vertu" islamique. Or c'est précisément sur ce plan que l'islam s'est montré susceptible d'une profonde adultération, ou subversion, tant sous la forme d'une sorte de "pharisaïsme" littéraliste que sous celle - multiple - d'une appropriation idéologique. En d'autres termes, si - comme l'a proposé Frithjof Schuon(1) - l'islam peut se laisser définir comme la religion de la Vérité - Vérité de l'Unité divine et de la Loi -, c'est peut-être moins à ce niveau qu'à celui de la Présence - la vertu islamique, l'"être" de la "soumission" - que se présentent a priori les aspects problématiques, ou le "détournement," d'un islam "dénaturé"(2). Inversement, si le christianisme met l'accent sur la Présence, celle du Christ et du sacrement qui le "prolonge", c'est sans doute

moins à ce niveau, du moins initialement, qu'apparaît le "scandale" d'une religion "profanée". C'est en effet sur le plan de la "vérité" des formes théologiques et liturgiques que les errements des églises chrétiennes occidentales se laissent le plus visiblement percevoir[(3)]. Un des objectifs de cette communication consistera à suggérer comment les oeuvres de Louis Massignon et de Frithjof Schuon peuvent constituer des réponses à ces questions et à ces dévoiements.

Les oeuvres de Louis Massignon et Frithjof Schuon sont rarement associées. A notre connaissance, seul Jean Moncelon a récemment produit une intéressante étude des zones de convergence de leurs oeuvres et de leurs vies[(4)]. Nous ne reviendrons pas ici sur les aspects biographiques de l'étude de ces deux personnalités hors pair. Nous rappellerons simplement, en matière d'introduction, que tous deux se sont situés, quoique de manières très différentes, au point d'intersection des messages chrétien et musulman.

Massignon fut un catholique profondément "musulman" en ce sens que sa vive conscience de la transcendance monothéiste fut dans une très large mesure le fruit d'un contact quasi-charnel, "présentiel" avec l'islam. Quant à Schuon, bien qu'il soit inexact et contradictoire de le définir par des catégories confessionnelles, on peut dans une certaine perspective le considérer comme un "musulman" - en un sens essentiel, sinon quintessentiel - à vocation "christique" - et donc particulièrement sensible à la dimension chrétienne d'intériorité. Le mode de rayonnement de Louis Massignon tient incontestablement au mystère de la Présence : ses engagements personnels multiples dans des causes religieuses ou humanitaires, son ubiquité spirituelle et intellectuelle - manifestée dans sa participation à tant de colloques et de congrès, par ses multiples visites et pèlerinages qu'il concevait comme autant de manifestations d'une incarnation de l'Esprit - en rendent témoignage. Le mot "témoignage", si central dans le vocabulaire de Massignon, est lui-

même la meilleure expression de cette sur-accentuation de l'élément Présence. Il ne serait d'ailleurs pas tout à fait exagéré de dire que l'influence de Massignon tînt davantage à sa présence dans le monde qu'à ses écrits. Certes, ces derniers constituent un monument de savoir et d'intelligence, mais il n'en demeure pas moins que leur accès est des plus ardus, tant le style discontinu, elliptique et bourré de références de Massignon constitue un défi à la culture et à l'acuité mentale de son lecteur, et pose pour ainsi dire des limites formelles au rayonnement de sa pensée. D'ailleurs le mode "présentiel" de son influence se manifeste dans le fait, relevé par Vincent Monteil, que l'écrit ne peut se séparer chez Massignon de l'oral(5).

Tout ce qui précède nous conduit donc à définir la perspective de Massignon comme intrinsèquement chrétienne. Au contraire, la personnalité de Schuon nous paraît comme dominée, si l'on peut dire, par sa fonction de porte-parole de la "religio perennis" et de l'ésotérisme. La vie de Schuon fut certes marquée par la Présence(6), comme toute destinée spirituelle d'exception, mais son mode de rayonnement le plus évident est indubitablement lié à l'élément Vérité, lequel se manifeste au premier chef par une oeuvre écrite d'une envergure tout à fait exceptionnelle, laquelle constitue un travail d'explicitation doctrinale et spirituelle sans précédent, du moins sous le rapport de son envergure supra-confessionnelle.

Chez Massignon, on peut dire que c'est l'expérience qui est tout. Le point de départ de la conscience spirituelle est une expérience : celle de la misère humaine, de l'insuffisance intérieure ou du péché. C'est "l'horreur sacré de lui-même" qui ouvre à Massignon la voie d'un retour à Dieu(7). Cette horreur est le prélude à l'accession à l'ordre surnaturel, celui de la grâce. C'est la fameuse visite de l'Etranger, du Visiteur divin qui s'empara du jeune Massignon à la suite de sa tentative de suicide manquée : L'Etranger qui m'a visité, un soir de mai, devant le Tâq, sur le Tigre, dans la cabine de ma prison, et la corde serrée

après deux essais d'évasion, est entré, toutes portes closes, Il a pris feu dans mon coeur que mon couteau avait manqué, cautérisant mon désespoir qu'Il fendait, comme la phosphorescence d'un poisson montant du fond des eaux abyssales. L'Etranger qui m'a pris tel quel, au jour de Sa colère, inerte dans Sa main comme le gecko des sables a bouleversé petit à petit, tous mes réflexes acquis, toutes mes précautions, et mon respect humain(8).

Cette réalité transcendante s'impose donc avec une violence impérieuse et une instantanéité d'éclair. A ce moment précis, l'âme est dans un état de pauvreté intérieure ("la misère de pauvresse" dont parle Massignon). Elle se tient dans une pure réceptivité au Fiat, à la Volonté divine, d'une manière qui s'apparente à l'attente, ou "l'hypomonê", de Simone Weil, et que Massignon se plaît à définir dans les termes d'un consentement silencieux, celui de la femme, celui de l'âme comme femme, comme épouse de l'Esprit. S'étant ainsi donnée, l'âme n'aura dès lors de cesse de témoigner de cet Autre qui l'a prise et l'a faite Sienne.

C'est ce témoignage qui n'est pas seulement "parole donnée" mais aussi parole faite chair ("déclaration d'amour avec preuves" dans les termes de Massignon), c'est-à-dire parole qui se traduit comme prière d'abord, et acte de témoignage, engagement, ensuite. Chez Massignon, la prière est avant tout une mise en présence. Dans une lettre à Mary Kahil datée du 16 février 1934, Massignon écrit ainsi : Voici comment je fais la méditation : il faut se mettre à genoux - sauf si on est fatigué - devant le Saint-Sacrement ou devant un crucifix - dégager son esprit des parents, des enfants, de la patrie, des amis, des ennemis, des vanités des biens périssables, des saints désirs de faveurs divines, de tous les objets créés, et de demeurer comme un miroir pur et net pour recevoir les rayons du soleil, dans nos âmes(9).

Ce qui frappe donc dans cette prière méditative de

Massignon c'est le témoignage par le corps, et le témoignage par le vide. Le corps et le vide signifient tous deux le don de soi. L'un est une "preuve" charnelle, l'autre une "preuve" spirituelle. Il y a chez Massignon à la fois un mouvement d'avancée en action, et un mouvement de retrait en silence : l'un procède de l'autre, et réciproquement.

Si l'accent est mis sur cette sorte de verticalité mystique et de plongée en abysse du consentement intérieur, que peut donc bien être la définition et la place de l'héritage spirituel dans cette vision massignonienne ? Il me semble que l'héritage se prend en trois sens, dont un est essentiel, et les deux autres préfigurateurs ou préparatoires. A un premier niveau élémentaire, l'héritage est proprement une généalogie spirituelle et même une ambiance psychique collective qui soutient l'âme et constitue sa nourriture et son enracinement archaïque.

Massignon considère cette strate élémentaire comme une sorte d'anticipation collective de la sainteté. Il en cherche les traces dans sa "patrie spirituelle", la France, ou même plus localement le Vexin de ses ancêtres. En outre, sur le plan ecclésial, l'héritage est un "sacral". Il s'agit ici avant tout des sacrements dont Massignon a défendu l'intégrité en tant qu'institutions sanctifiantes. Pourtant, nonobstant sa fidélité à cette intégrité sacramentelle, Massignon n'a pas manqué de souligner la transcendance de "l'affiliation spirituelle" par rapport à toute institution sacrée : Le temps discontinu que domine l'affiliation spirituelle, assez semblable en cela à l'aevum angélique, diffère de la durée continue et appesantie, misérable, de la création matérielle. Et ce n'est qu'en apparence, et très provisoirement, que des institutions comme les sacrements et les ordres religieux établissent une continuité authentique nous réservant accès aux merveilles de la grâce divine, ici-bas[(10)].

On voit donc que pour Massignon, la continuité généalogique et sacramentelle de l'héritage spirituel se situe sur un plan qui reste en-dessous ou en deçà de la discontinuité de l'"héritage"

essentiel. Car l'héritage est d'abord, en un sens fondamental, la participation mystique au sacrifice intérieur et à la prière des saints apotropéens et des "compatientes". Peut-on encore parler d'héritage dans ce régime du discontinu ? Oui, car il est clair que pour Massignon, les "étoiles" du ciel spirituel sont en communication par la ligne discontinument continue des filiations mystiques. C'est d'ailleurs ce qui permet d'expliquer, et de comprendre, le rôle essentiel des intercesseurs et des intersignes - c'est-à-dire des "coïncidences" verticales - dans la vie spirituelle de Massignon. La vision massignonienne de l'islam se révèle tout à fait solidaire, à l'examen, de cette vocation spirituelle du discontinu, puisqu'elle propose un modèle de l'islam qui est bien moins celui de la Loi dans sa continuité traditionniste que celle de l'inspiration fulgurante au "confessionnal du cœur". L'héritage abrahamique qui définit, pour Massignon, l'islam, témoigne de ce discontinu, et ce dans la mesure où il remonte, par-delà l'exil des enfants d'Hagar et l'idolâtrie de la "jahiliyah", à "l'adoration patriarcale des premiers temps". Cet héritage supra-historique n'est autre que celui de l'hospitalité sacrée dont l'archétype est constitué par l'épisode de l'apparition de Mambré ; apparition mystérieuse de Dieu et de deux anges, ou de trois hommes, le passage du singulier ou pluriel dans le texte biblique rendant compte à sa manière des niveaux de la visitation de l'Etranger, depuis l'hospitalité la plus concrètement immédiate jusqu'au vide pour Dieu.

C'est là que se situe l'islam de Massignon, dans un épisode qui fait d'ailleurs suite à la circoncision d'Ismaël. C'est le même islam de la discontinuité mystique, de l'accueil du transcendant, que Massignon retrouve dans la "voie lactée d'instants" de la mystique soufi. C'est aussi cet islam qu'il traque dans la fulgurance discontinue du phrasé coranique, et même jusque dans la "réfulgence hyaline de cristal" de la langue arabe, langue de la transcendance "elliptique et gnomique, discontinue et saccadée"(11). On ne peut dès lors s'étonner que l'islam de

Massignon soit celui de l'exil, l'exil de l'hégire qui marque le début du temps continu de l'islam parce qu'il le surplombe, et qui est en même temps retrouvé dans l'avènement eschatologique final lui aussi marqué par la transcendance. Pour Massignon le "véritable islam" est donc celui des "exilés", des "expatriés spirituels, cette communauté musulmane des derniers temps, dont l'hégire suprême doit coïncider avec le second avènement de Jésus"(12). Cet islam est un islam "a-typique", c'est l'islam vertical, "issawi" que Massignon reconnaît en Al-Hallaj.

Si l'oeuvre et la vie de Massignon sont marquées au premier chef par la Présence, en vertu de la Visitation d'un Etranger transcendant, on pourrait dire, en simplifiant l'apport de Schuon sans le trahir, que c'est - chez ce dernier - la Vérité qui s'impose comme point de départ, et ce dans la dimension la plus intimement intime de l'Intellect, rayon du divin Soi. L'oeuvre de Schuon ne se veut nullement la résultante d'une expérience, ni d'expériences multiples, et elle doit nous apparaître en ce sens beaucoup moins mystique à proprement parler qu'ésotérique, au sens d'une intériorité intellective. Pour Schuon, l'Intellect est la Vérité en nous, et il est donc le point de départ réel de tout cheminement spirituel.

L'Intellect est la Révélation intérieure ou microcosmique, tandis que la Révélation est l'Intellection extérieure ou macrocosmique. Intérieure, l'Intellection est directe et pour ainsi dire "absolue", extérieure, la Révélation est en un sens indirecte et donc "relativement absolue" : "l'absoluité de la Révélation est absolue en soi, mais relative par la forme"(13). Schuon ne rejette en aucun cas la Révélation (le "surnaturel objectif") ; bien au contraire, il met à maintes reprises l'accent sur sa nécessité. Mais cette nécessité reste pourtant extrinsèque par rapport à l'Intellect trans-personnel "le surnaturel subjectif"(14). La fonction de la Révélation se laisse résumer au fond sous quatre rubriques qui sont plus ou moins indissociables en fait : une fonction d'"éveil" de l'intellection immanente, une fonction de

transmission des moyens de grâce, une fonction d'intégration spirituelle, morale et même sociale, et enfin une fonction de protection, fonction qui n'est en définitive que l'envers de la précédente. Cependant, l'héritage sacrée de la Révélation n'est envisagé par Schuon que par rapport à l'Intellect, ou du point de vue de ce dernier : la religion est un "phénomène" pour l'Intellect, non un principe d'identification. C'est ce qui explique que la Révélation, et l'héritage traditionnel qui en découle, ne soit prise en compte que sous le rapport de son contenu essentiel, tant sur le plan doctrinal que sur le plan spirituel. L'héritage spirituel traditionnel est donc intégré "en compréhension", en tant qu'"inclus" dans l'essence, mais il est incorporé à la Voie "en extension variable", suivant les besoins et les circonstances.

Si Massignon fut catholique et prêtre, Schuon fut soufi et maître spirituel. Il fut en ce sens un chaînon d'une "silsilah" le rattachant au Cheikh al-Alawi et à l'ordre Shadhili. Ce rattachement fut la réponse à la quête d'une initiation, dans le sillage de la méditation des oeuvres de René Guénon(15). C'est en effet le propre de l'initiation, dans le monde du soufisme, que de transmettre une "barakah" qui garantisse la validité de la Voie et en vivifie le cours par ses grâces. Sur un plan plus extérieur, l'initiation correspond aussi à l'adoption d'un cadre traditionnel, ici celui de l'islam, à l'intérieur duquel l'Intellect puisse se dégager, s'extérioriser et "stabiliser" ses aperçus et ses manifestations. Il y avait donc chez Schuon un rapport à la fois continu et discontinu à la tradition. Continu parce qu'inscrit dans une lignée historique, mais discontinu parce que se référant à une essentialité intellective en principe indépendante de tout héritage horizontal. D'où la distinction, chez Schuon, entre un islam absolu et un islam relatif, un soufisme nécessaire et un soufisme possible, un soufisme quintessenciel et un soufisme exo-ésotérique. Le premier intériorise le contenu essentiel de l'islam, le second intensifie et raffine les données de la tradition

islamique. Ainsi, à l'image du fleuve Schuon préfère celle de la pluie, au symbole de l'héritage horizontal qui "coule de la source" celui de l'héritage vertical, discontinu, qui "tombe du ciel". Mais il y a plus : non seulement la pluie est "discontinue" et tombe du ciel, mais elle revivifie encore et par là-même le sol desséché de la tradition. Il y a donc une sorte d'échange et de réciprocité - non pas totalement symétrique cependant - entre le legs horizontal et l'héritage vertical. Le premier "dispose" en vue du second, tandis que le second "ranime" le premier en dégageant ses sources cachées et profondes. L'héritage de Frithjof Schuon est donc inévitablement double : il concerne au premier chef ceux que convoque la Voie de l'Intellect, ou l'ésotérisme supra-confessionnel, mais il intéresse aussi secondairement ceux - probablement plus nombreux - qui y trouvent les clefs d'une revivification du donné traditionnel. Les divergences d'interprétation auxquelles l'oeuvre de Schuon a pu donner lieu résultent en définitive de cette double fonction.

Il serait possible de dire que notre temps se caractérise, sur le plan spirituel, par deux tendances plus ou moins antagonistes. D'un côté, la diffusion de l'individualisme néo-humaniste, du modèle capitaliste et de la démocratie occidentale suscite des réactions de repli et de défense dont l'une des manifestations principales apparaît dans une tendance identitaire formaliste. C'est ce que l'on pourrait appeler la forme sans l'essence, une forme qui n'est d'ailleurs en définitive qu'une contre-forme puisque toute forme vidée de substance spirituelle ne peut que devenir à terme le véhicule d'intentions ténébreuses : "les dieux morts sont des démons". D'un autre côté, en réaction au matérialisme et à l'agitation insensée qui marque le monde moderne, un bon nombre d'hommes et de femmes de notre temps se mettent en quête d'une vie spirituelle qu'ils veulent autant que possible détachées des formes religieuses moribondes ou détournées dont le piteux spectacle leur est "servi" quotidiennement. D'où le rejet des "dogmes" et des "rites" : c'est

ce que l'on pourrait appeler l'essence sans forme, une essence qui n'est d'ailleurs en définitive qu'une contre-essence puisque toute essence doit pouvoir se prolonger et se stabiliser dans une forme qui lui soit conforme et transparente, fût-elle minimale. Alors que le monde moderne tend à trop souvent confondre simplicité essentielle et supra-formelle avec simplification amorphe et infra-formelle ; alors que beaucoup de nos contemporains confondent également complexité formelle et complications formalistes, Massignon et Schuon, par des voies certes bien différentes quant à leurs modes et envergure(16), nous rappellent que la continuité d'un héritage spirituel est comme une terre nourricière sans laquelle il n'est pas de croissance, mais que ce caractère nourricier est fondamentalement dépendant des dons libres et vivifiants qui sont le privilège de l'Esprit dans sa pure transcendance.

Notes :

1 - "La manifestation salvatrice de l'Absolu est soit Vérité, soit Présence, mais elle n'est ni l'une ni l'autre d'une façon exclusive ; car Vérité, elle comporte la Présence, et Présence, elle comporte la Vérité. Dans le Christianisme, l'élément Présence prime l'élément Vérité : le premier élément absorbe pour ainsi dire le second, en ce sens que la Vérité s'identifie au phénomène du Christ. L'islam donc se sauve sur l'axiome que la Vérité absolue est ce qui sauve, ensemble avec ses conséquences volitives bien entendu". Forme et Substance dans les Religions, Paris 1975, p. 9.

2 - Il va sans dire que ce "vice" de Présence rejaillit nécessairement sur la dimension de Vérité, qu'elle "corrode" pour ainsi dire.

3 - Ici aussi, cette "corruption" des formes ne peut pas ne pas affecter "l'esprit".

4 - Cf. "Louis Massignon et Frithjof Schuon : une rencontre posthume", Frithjof Schuon, Ed. Patrick Laude et Jean-Baptiste Aymard, Les Dossiers H, L'Age d'Homme, 2002, p. 179.

5 - "Il n'y avait pas de différence entre le discours écrit de Massignon et son discours parlé". "L'homme de parole (s)", Entretien avec Vincent Monteil, par François L'Yvonnet et François Angelier, in Louis Massignon : Mystique en dialogue, Question de, 1992, p. 138.

6 - Schuon ne se manifesta jamais directement dans le monde. Il vécut pour

ainsi dire "en exil" dans le monde moderne.
7 - Dans une lettre inédite à son épouse datée du 20 octobre 1934, Massignon explique ainsi la genèse de cette horreur sacrée : "Depuis 1908, le souvenir d'une liaison féminine menée dans les music-hall à Paris de 1904 à 1906, - puis les aberrations de goût inhérentes à la luxure contre nature à laquelle j'avais été initié (indirectement) par mon ami l'Espagnol apostat L. de Cuadra, comme étant le seul moyen de vraiment comprendre l'Islam (1906-08), s'étaient combiné en moi, depuis ma conversion, pour m'inspirer une sorte d'horreur, de répulsion instinctive pour l'acte de chair, et tout ce qui y confine".
8 - Cité dans L'hospitalité sacrée, Jacques Keryell, Paris 1987, p. 40.
9 - Ibid., p. 177.
10 - "Elie et son rôle transhistorique, Khadirya en Islam", Etudes carmélitaines, "Elie le Prophète", II, p. 269.
11 - Les trois prières d'Abraham, Paris 1997, p. 93.
12 - Ibid., p. 109.
13 - Frithjof Schuon : Sentiers de Gnose, Gaillac, 1996, p. 28.
14 - "Le surnaturel subjectif a besoin - accidentellement et non essentiellement - du surnaturel objectif, mais dès lors qu'il est ainsi réveillé à lui-même par ce qui lui correspond en nous, aucune objection extrinsèque ne peut plus le concerner". Ibid., p. 35.
15 - "Frithjof Schuon séjournera pratiquement quatre mois dans la proximité du Sheikh el Allaoui et sera rattaché, en fin janvier 1933, de la main même du vieux Sheikh en présence d'Adda Bentounes, alors moqaddem". Jean-Baptiste Aymard : "Frithjof Schuon 1907-1998, Connaissance et voie d'intériorité, Approche biographique", in Frithjof Schuon, Connaissance des Religions, Numéro Hors-Série, 1999, p. 15.
16 - "Elle (l'œuvre de Massignon) est ouverte, autrement dit toujours en devenir, et elle attend d'autres hommes, chrétiens et musulmans, qu'ils la complètent, dans ce qu'elle manifeste d'ésotérisme et partant d'enseignement pour eux, en notre âge de fer. L'oeuvre de Schuon... apparaît d'une autre importance, en ce sens que si elle s'adresse de la même manière aux générations montantes, elle n'exige pas d'être complétée, mais simplement méditée et intériorisée ; elle na pas à être portée à sa perfection". Jean Moncelon : "Louis Massignon et Frithjof Schuon, une rencontre posthume", Frithjof Schuon, Ed. Patrick Laude et Jean-Baptiste Aymard, Les Dossiers H, L'Age d'Homme, 2002, p. 180.

Références :

1 - Aymard, Jean-Baptiste : "Frithjof Schuon 1907-1998, Connaissance et voie

d'intériorité, Approche biographique", in Frithjof Schuon, Connaissance des Religions, Numéro Hors-Série, 1999.
2 - Keryell, Jacques : L'hospitalité sacrée, Paris 1987.
3 - Massignon, Louis : Les trois prières d'Abraham, Paris 1997.
4 - Massignon, Louis : Mystique en dialogue, Paris 1992.
5 - Moncelon, Jean : "Louis Massignon et Frithjof Schuon, une rencontre posthume", Frithjof Schuon, Ed. Patrick Laude et Jean-Baptiste Aymard, Les Dossiers H, L'Age d'Homme, 2002.
6 - Schuon, Frithjof : Forme et Substance dans les Religions, Paris 1975.
7 - Schuon, Frithjof : Sentiers de Gnose, Gaillac, 1996.